

Ethik – Bestimmtsein vom Anderen her  
und auf ihn hin.

Zur Philosophie des Dialogs bei Buber,  
Ebner, Rosenzweig, Lévinas und Fischer

### *Vorüberlegungen*

Wenn heute von einer Philosophie des Dialogs und von einer Wendung der Philosophie zur Praxis die Rede ist, so wird meist vergessen, daß die Philosophie, bevor Aristoteles die theoretische Selbstbegründung zu ihrer ersten und ehrwürdigsten Aufgabe erklärt und die Logik als strenge Apodeiktik ausgebildet hat, bereits von Platon als dialogische im Primat der Praxis entfaltet worden war.

Ich meine damit nicht die äußerliche Tatsache, daß Platon all seine Schriften nur in Dialogform veröffentlicht hat, vielmehr ist dies bereits Ausdruck des Anspruchs seines Philosophierens, seine Gesprächspartner, Hörer und Leser zur praktisch-sittlichen Selbstfindung in der Polisgemeinschaft hinzuführen. Auch alle theoretische Philosophie dient letztlich nur der praktisch-sittlichen Bewährung des Menschseins in der Welt. Dabei ist der Dialog keineswegs Selbstzweck, sondern vielmehr notwendiges Medium sowohl dafür, daß jeder durch das Gespräch mit den anderen zu sich selber finde, zur eigenen Einsicht und Tugend komme, denn er allein hat sein Denken und Handeln zu verantworten – in dieser Hinsicht ist das dialogische Philosophieren Maieutik –, als auch dafür, daß die selbstverantwortlich Handelnden durch gemeinsame Beratung zur Verwirklichung einer gerechten Polisverfassung gelangen.

Die Philosophie als dialogische unterstellt sich dieser sittlich-praktischen – pädagogischen und politischen – Doppelaufgabe. Gerade deshalb versagt es sich Platon, die

Dialoge zu einem sagbaren Resultat zu führen, dadurch nötigt er uns – die Leser – praktisch in den unabschließbaren Dialog sittlicher Selbstfindung in der Welt einzutreten und diesem gemäß unsere geschichtliche Aufgabe zu vollbringen.

Es scheint mir wichtig, an diesen Ursprung dialogischer Philosophie zu erinnern, damit wir den in ihr implizierten Primat der Praxis bei unseren folgenden Überlegungen nicht aus den Augen verlieren.

*I. Vom wechselweisen Aufeinanderangewiesensein  
der handelnden Menschen – zu Johann Gottlieb Fichte*

Völlig zu unrecht wird die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes von den Dialogphilosophen des 20. Jahrhunderts – vor allem von Ferdinand Ebner – zur negativen Kontrastfolie einer reinen Ich-Philosophie stilisiert, der sie dann ihre Du-Philosophie entgegenstellen können. Dieses, auch in den Philosophiegeschichtsbüchern, durchgängige Fichte-Bild übersieht nicht nur, daß Fichte wie kaum ein anderer Denker seit Platon den Primat der Praxis, dem die Philosophie untersteht, erneuert hat –

"Ich darf Ihnen wohl jetzt ohne Beweis sagen, ... daß die ganze Philosophie, daß alles menschliche Denken und Lehren ... auf nichts anderes abzielen kann, als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Frage ...: Welches ist die [sittlich-praktische] Bestimmung des Menschen überhaupt."<sup>1</sup> –

sondern eine solche Fichte-Darstellung ignoriert schlichtweg, daß Fichte die Beziehung des Ich zum Anderen, zum Du, ausdrücklich und grundlegend als Basis seiner gesamten

---

<sup>1</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Werke* in 6 Bänden, Darmstadt 1962, I, 222.

praktischen Philosophie – Rechts-, Sitten-, Staats-, Religionslehre – ausgewiesen hat.

Meist wird Fichtes Philosophie nur von der *Wissenschaftslehre* her rezipiert, und der dort aufgestellte Fundamentalsatz des "Ich bin Ich", der die Gewißheit all unseres Wissens trägt, wird gegen Fichtes ausdrückliche Verwahrung verabsolutiert. Fichte hat demgegenüber von Anfang an betont, daß die vorgängige theoretische Philosophie erst aus der nachfolgenden praktischen Philosophie ihre Fundierung erfahre. Am eindrucklichsten hat Fichte diesen Zusammenhang in seiner Schrift die *Bestimmung des Menschen* (1800) dargestellt.

Zwar läßt sich die Gewißheit all unseres Wissens nur aus dem Selbstbezug des wissenden Ich begründen, doch dort, wo wir uns allein aus und in unserem Wissen zu erfassen versuchen, geraten wir zuletzt in eine Verzweiflung, denn wir vermögen aus der Einsamkeit unseres Bewußtseins nicht zu entscheiden, ob unsere Bewußtseinswelt nicht nur eine Wahnwelt ist. Erst aus dem wechselseitig aufeinander bezogenen Handeln mit anderen Menschen konstituiert sich uns sowohl die Wirklichkeit als Widerpart unseres Handelns als auch die in der wechselweisen Anerkennung des Menschen fundierte gesellschaftliche Praxis.

Hier nun, am Übergang zur praktischen Philosophie, möchte ich den Gedankengang Fichtes aufnehmen und wenigstens die drei Lehrsätze der *Grundlage des Naturrechts* (1796) kurz – aus den Corollaria zitierend – umschreiben. Dabei ist vorweg darauf hinzuweisen, daß mit der Entwicklung der Lehrsätze keine zeitliche, sondern eine konstitutionslogische Folge gemeint ist und daß überhaupt erst alle drei Lehrsätze gemeinsam die Basis der Sozialität ausmachen:

1) "Es wird behauptet, daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseins sei; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und

demzufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz sein würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre."<sup>2</sup>

Hiermit wird zum einen betont, daß erst dem wirklich handelnden Menschen eine wirkliche Welt gegenübersteht und alles Wissen, dessen Konstitution vorher schon als unsere Tathandlung ausgewiesen worden ist, sich diesem Primat praktischen In-der-Welt-Seins einzufügen hat; zum anderen unterstreicht der Ausgangspunkt beim handelnden Ich in bezug auf die praktische Philosophie, daß nur es Träger der Verantwortung seiner Handlungen sein kann, denn die Freiheit zu handeln gründet einzig und allein im Ich, niemand kann sie ihm zusprechen und niemand sie ihm abnehmen.

2) "Der Mensch ... wird nur unter Menschen ein Mensch; und da er nichts anderes sein kann, denn ein Mensch, und gar nichts sein würde, wenn er dies nicht wäre ..., so müssen mehrere sein."<sup>3</sup>

Daraus ergibt sich, daß jeder Mensch konkret erst zum Menschen wird, indem andere Menschen auf ihn einwirken. Nicht das Menschsein als solches, die Freiheit und Verantwortung seines Handelns wird von anderen Menschen in das Ich eingepflanzt, wohl aber die konkrete Bestimmtheit seines Menschseins wird durch andere Menschen geweckt, hervorgerufen und geprägt. Von hierher leitet Fichte den für die erwachende Erziehungs- und Bildungstheorie seiner Zeit so entscheidenden Satz ab, mit dem er eine ganze Schulrichtung begründete:<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Ebd. II, 25.

<sup>3</sup> Ebd. II, 43.

<sup>4</sup> Siehe Dietrich Benner und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Pädagogik der frühen Fichteaneer und Hönigswalds*, Wuppertal/Ratingen 1969.

"Die Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit ist das, was man Erziehung nennt: Alle Individuen müssen zu Menschen erzogen werden, außerdem würden sie nicht Menschen."<sup>5</sup>

Damit kommen wir zum entscheidenden, die beiden vorhergehenden vermittelnden Lehrsatz:

3) "Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtmaßen ein Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein *anderes Denken* gedacht werden kann, und durch dasselbe ... bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er durch ein anderes *vollendet* gesetzt wird. Er ist demnach nie *mein*; sondern meinem eigenen Geständnis und dem Geständnis des anderen nach, *mein und sein; sein und mein*; ein gemeinschaftlicher Begriff, in welchem zwei Bewußtsein vereinigt werden in eins ... Nun ist der Begriff notwendig, und diese Notwendigkeit nötigt uns beide ...: wir sind beide durch unsere Existenz aneinander *gebunden* und einander *verbunden* ... Durch den gegebenen Begriff ist eine *Gemeinschaft* bestimmt."<sup>6</sup>

In diesen drei Lehrsätzen drückt sich nach Fichte das ganze Fundament der praktischen Philosophie der Sozialität aus. Das Ich muß seinen Urstand in sich selbst haben, sonst könnte es nie selbstverantwortliches Subjekt sein. Aber konkret wird es erst Ich aus den Anforderungen der anderen, selbst zu werden und zu sein. Dem liegt eine wechselseitige Anerkennung der Individuen und ein wechselseitiger Anspruch auf Anerkanntsein, ein wechselseitiges Freisetzen und Sichbegrenzen zugrunde.

---

<sup>5</sup> Fichte, II, 43.

<sup>6</sup> Ebd. II, 51 ff.

II. *Die Denker des Dialogs –  
Ferdinand Ebner und Martin Buber –  
sowie Franz Rosenzweigs kritischer Kommentar*

Um falsche Frontstellungen abzubauen, galt es, Fichte vom Vorwurf der Ich-Philosophie zu befreien, denn wie kein anderer der Idealisten dringt Fichte zum Problem des Du vor; lapidar formuliert er: "Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du."<sup>7</sup>

Und doch ist das, was die Denker des Dialogs – um diese eingebürgerte, nicht ganz zutreffende Sammelbezeichnung der Kürze halber beizubehalten – unabhängig voneinander in den letzten Jahren des Ersten Weltkrieges an der Ich-Du-Beziehung herauszuarbeiten versuchen, etwas ganz anderes und Neues. Ihnen geht es nicht wie Fichte darum, in der gegenseitigen Anerkennung und Angewiesenheit der Individuen die transzendentallogischen Bedingungen der Möglichkeit mitmenschlichen Zusammenlebens aufzuweisen, sondern – im bewußten Anschluß an Sören Kierkegaard – um unsere je individuelle Existenz. Diese ist grundsätzlich unerreichbar durch alle idealistische Philosophie und Vernunftwissenschaft, die immer nur die allgemeinen Bedingungen des Menschseins aufzuweisen, niemals aber unser je existentielles Dasein zu erfassen vermag. Und doch ist es letztlich nur unser existentielles Dasein, für das wir nach Bestimmung und Orientierung suchen. Hierin von der idealistischen Philosophie, d. h. von der Tradition der Ersten Philosophie "von Jonien bis Jena" (Rosenzweig) im Stich gelassen, würden wir in eine verzweifelte "Icheinsamkeit" (Ebner) geraten, wüßten wir uns nicht immer schon liebend angerufen durch das "ewige Du" (Buber).

Dieser sicher von Kierkegaard angestoßene und doch ganz neue Denkansatz wird in seinen religiösen Grundmotiven

---

<sup>7</sup> Ebd. I, 383.

vielleicht am deutlichsten – weil noch nach Ausdruck ringend – in einem Brief von Franz Rosenzweig an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg vom 18. November 1917 ausgesprochen – ein Brief, der zu recht als "Urzelle" des "neuen Denkens" bezeichnet worden ist.<sup>8</sup>

"Die philosophierende Vernunft steht auf ihren eigenen Füßen, sie ist sich selbst genug. Alle Dinge sind in ihr begriffen und am Ende begreift sie sich selber ... Nachdem sie also alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, daß er, der doch längst philosophisch verdaute, noch da ist ... Ich ganz gemeines Privatsubjekt, Ich Vor- und Zuname, Ich Staub und Asche, Ich bin noch da ... Der Mensch schlechtweg, der 'noch da ist' ... ist *wirklich* der Anfang ...

[Es ist dies] der Mensch, der nicht in das versachlichende Gestrüpp der Beziehungen hineingeraten ist, der Mensch außerhalb des theoretisch-praktischen Systems, der Mensch als Ich. Er darf und muß verlangen, daß Gott ihn wiederliebe. Ja, er muß verlangen, daß sogar Gott ihn zuerst liebe. Denn sein Ich ist stumpf und stumm und wartet auf das erlösende Wort aus dem Mund Gottes 'Adam, wo bist Du?', um dem ersten lauten nach ihm fragenden Du das erste halblaute zaghafte Ich der Scham zu erwidern." (*Kl. Schr.* 359, 364)

Zwei Jahre später hat Franz Rosenzweig im *Stern der Erlösung* (geschr. 1919, ersch. 1921), dem wohl bedeutendsten Werk dieses "neuen Denkens", philosophisch ausformuliert, was ihm in jener brieflichen "Urzelle" aufging. Im ersten Teil des *Stern der Erlösung* entwickelt er – ganz ähnlich wie vor ihm schon sein Vetter Hans Ehrenberg in *Die Parteiung der Philosophie* (1911) – in einer immanenten

---

<sup>8</sup> Siehe Amos Funkenstein, "The Genesis of Rosenzweig's 'Stern der Erlösung': 'Urformel' and 'Urzelle'", in: Walter Grab (Hg.), *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur* (Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 4), Tel Aviv 1982, 17-29.

Kritik der idealistischen Philosophie – vor allem im Blick auf das absolute System Hegels –, daß diese grundsätzlich den existierenden Menschen nicht zu erreichen vermag, mehr noch: sich selber letztlich nicht begründen kann, da sie selbst vielmehr aus Fragen erwächst, die sich dem Menschen existentiell stellen.

Durch diese immanente Selbstnegation des rein rationalen Vernunftwissens war der Weg frei gemacht für ein neues existentielles Denken, das Rosenzweig dann – mit gewissen Anlehnungen an die *Philosophie der Offenbarung* des späten Schelling – im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* in der dreifachen Gliederung von "Schöpfung", "Offenbarung", "Erlösung" darlegt. Das Herzstück dieses Teils bildet dabei die existentielle Erfahrung des liebend Gerufenseins durch Gott, die der dadurch zum Ich gewordene Mensch nur zu erwidern und zu bewähren vermag in der liebenden Hinwendung zum Du des Nächsten. Im dritten Teil des *Stern der Erlösung* entfaltet Rosenzweig sodann am Sinngehalt der religiösen Jahresfeste der Juden und der Christen deren grundlegende und unüberwindbare Differenzen, die aber eine partnerschaftliche Verwiesenheit aufeinander nicht ausschließen.

Ich kann an dieser Stelle nicht näher auf dieses große Werk von Rosenzweig eingehen, sondern möchte zunächst in knappen Strichen die beiden gleichzeitig mit Rosenzweigs *Stern der Erlösung* entstandenen Konzeptionen der Ich-Du-Beziehung von Ferdinand Ebner und Martin Buber skizzieren, um sie dann durch einen kritischen Kommentar von Franz Rosenzweig zu begrenzen.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Siehe zu den Ansätzen dieser drei Denker Bernhard Casper, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i. Br. 1967.



## 1. Ferdinand Ebner

Wie Ferdinand Ebner in *Das Wort und die geistigen Realitäten* (geschr. 1919, ersch. 1921) darlegt, manifestiert sich die Krisis der Gegenwart in ihrer verzweifelten Icheinsamkeit und Duverschlossenheit, in die sie von Philosophie, Kultur und Wissenschaft immer mehr gedrängt wird. Existentiell aber kann das Ich – wie Ebner im Anschluß an Kierkegaard betont – nicht in seiner Icheinsamkeit verharren. Das Ich kann sich nicht aus sich selbst begründen. Bereits der Satz "Ich bin" setzt schon die geistige Realität der Sprache voraus, deren Wesen "sich zwischen dem Ich und dem Du zuträgt".<sup>10</sup> Die Existenz des Ich "liegt nicht in seinem Bezogensein auf sich selbst, sondern ... in seinem Verhältnis zum Du" begründet.<sup>11</sup> Die Sprache aber ist – wie Ebner im Anschluß an Hamann unterstreicht – keine Erfindung und kein Gebilde der Menschen, sondern gründet im Gerufensein des Menschen durch Gott.

"Von Gott muß das Wort zum Leben kommen, denn das Leben wäre ja aus sich selbst heraus nicht imstande, den Weg zum Wort zu finden, das im Menschen das Leben des Geistes schuf und weckt."<sup>12</sup>

So ist also Gott das ursprüngliche, wahre, ja einzige Du; aus ihm erfährt der Mensch seinen existentiellen Halt: "Du bist und durch Dich bin ich."<sup>13</sup> Demgegenüber erweist sich die idealistische Abschließung im "Fürsich des Ich" und die Absolutsetzung des Wissens und der Werke des Menschen als "Abschließung vor dem Du"<sup>14</sup> und daher als "Abfall von

---

<sup>10</sup> Ferdinand Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten*, Frankfurt a. M. 1980, 16.

<sup>11</sup> Ebd. 14.

<sup>12</sup> Ebd. 20.

<sup>13</sup> Ebd. 38.

<sup>14</sup> Ebd. 14.

Gott".<sup>15</sup> Gott hat die Menschen erlöst, indem er sich in Jesu Wort und Liebe offenbart hat. Es ist am Menschen, sich diesem Zuspruch zu öffnen und sein geistiges Leben in Wort und Liebe zu erfüllen. Dies ist mehr als alle Ethik, die sich bloß selber zu "Selbst- und Menschenachtung"<sup>16</sup> verpflichtet. Die Liebe geht darüber hinaus; hiermit ist aber nicht die irdische, gar geschlechtliche Liebe gemeint. Wahre Liebe ist vielmehr "geschlechtslos",<sup>17</sup> reine geistige Beziehung. "Alle wahre Liebe ist von Gott"<sup>18</sup> und erfüllt sich als christliche darin, daß sie "Gott im Menschen" liebt.

## 2. Martin Buber

Martin Buber war fasziniert vom Gleichklang ihrer unabhängig voneinander entstandenen Arbeiten, als er Ebners Buch *Das Wort und die geistigen Realitäten* in die Hand bekam. Uns fallen heute – bei aller Nähe der Grundintentionen – eher die Differenzen auf.

Martin Buber geht in seinem Buch *Ich und Du* (konz. 1919, vorgetr. 1921, ersch. 1923) von zwei unaufhebbar entgegengesetzten Haltungen des Menschen zur Welt aus. Diese sind durch die Grundworte Ich-Es und Ich-Du bestimmt. Dabei umschreibt die Grundhaltung des Ich zum Es die wissenschaftlich-technisch-ökonomische Inbesitznahme der Welt. Das Ich beherrscht hier mit seinem wissenschaftlichen Denken und planenden Herstellen die Welt des Es bis hinein in die Bereiche des Sozialen. Das Ich selber bleibt sich jedoch dabei im letzten anonym. Demgegenüber kommt im Grundwortpaar Ich-Du das ganze Wesen des Menschlichen zum Ausdruck, das nur in den Beziehungen der Menschen

---

<sup>15</sup> Ebd. 21.

<sup>16</sup> Ebd. 123.

<sup>17</sup> Ebd. 214.

<sup>18</sup> Ebd. 199.

zueinander, in der existentiellen Begegnung des Ich mit dem Du, in der Hinwendung zum Du und der Rückerfahrung aus dem Du sich zu erfüllen vermag.

"Der Mensch wird am Du zum Ich ... Ich werde am Du ... Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, ... steht kein Zweck ... Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung."<sup>19</sup>

Aus der Mitte der Ich-Du-Beziehung erfährt aber einerseits auch die Beziehung des Menschen zur Natur eine existentiell andere Bedeutung – Baum und Tier sind nicht nur Es-Objekte menschlicher Verfügbarkeit – und andererseits wird von ihr her auch das ganze kulturelle Leben menschlicher Geistigkeit in ihrer Geschichte durchwirkt.

Aber auch die Ich-Es-Haltung versucht, sich alle drei Dimensionen – Natur, menschliche Beziehungen, geistige Kultur – verfügbar zu machen. Ohne Zweifel zeigt die Geschichte "eine fortschreitende Zunahme der Eswelt".<sup>20</sup> "Mit dem Umfang der Eswelt muß auch die Fähigkeit, sie zu erfahren und zu gebrauchen, zunehmen."<sup>21</sup> Dies stellt jedoch eine Bedrohung alles Menschlichen dar, denn es verdrängt nicht nur alle wahre mitmenschliche Begegnung, sondern zersetzt auch das Wort<sup>22</sup> als das grundlegende Band, das die Generationen durch die Menschheitsgeschichte hindurch verknüpft.

Was gibt uns aber Halt und Kraft, für eine Umkehr aus diesem entfremdeten Weltverhältnis zu kämpfen? Hier nun kommt Martin Buber auf das "ewige Du" zu sprechen, aus dem alle Ich-Du-Beziehungen letztlich leben und wirken.

---

<sup>19</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, in: Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1973, 18, 15 f.

<sup>20</sup> Ebd. 39.

<sup>21</sup> Ebd. 40.

<sup>22</sup> Ebd. 121.

"Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen."<sup>23</sup>

Genau entgegengesetzt zu Ferdinand Ebner soll bei Martin Buber die Beziehung des menschlichen Ich zum ewigen Du den Menschen nicht von der irdischen Welt weg in eine rein geistige Realität führen, sondern vielmehr alle irdischen Beziehungen durchdringen und erfüllen. "Die Beziehung zum Menschen ist das eigentliche Gleichnis der Beziehung zu Gott: darin wahrhafter Ansprache wahrhafte Antwort zuteil wird."<sup>24</sup> Aus der Beziehung zum ewigen Du, zu Gott, erwächst dem Menschen schließlich auch die revolutionäre Kraft zur Umkehr, sich der Bedrohung der Welt aus der Ich-Es-Haltung entgegenzustemmen. Gewißheit des Gelingens gibt es nicht, aber die hierin wurzelnde messianische Hoffnung macht uns Mut, den Weg der Umkehr zu versuchen.

"Das Verhängnis wird in jedem neuen Äon erdrückender, die Umkehr sprengender. Und die Theophanie wird immer *näher* ... Die Geschichte ist eine geheimnisvolle Annäherung. Jede Spirale ihres Weges führt uns in tieferes Verderben und in grundhaftere Umkehr zugleich. Das Ereignis aber, dessen Weltseite Umkehr heißt, dessen Gottesseite heißt Erlösung."<sup>25</sup>

### 3. Franz Rosenzweigs kritische Stellungnahme

Auch Franz Rosenzweig geht es – wie bereits gesagt – um die existentielle Neufindung des Menschen, und er steht den beiden anderen in der Aufhellung dessen, was sich in Sprache und Liebe zwischen Du und Ich ereignet, keineswegs nach; im Gegenteil: seine Klärungen sind genauer und

---

<sup>23</sup> Ebd. 76.

<sup>24</sup> Ebd. 104.

<sup>25</sup> Ebd. 103.

weitreichender.<sup>26</sup> Wie Ebner betont auch Rosenzweig, daß die Sprache kein Gebilde des Menschen ist, sondern daß wir uns existentiell immer schon als gerufene und geliebte vorfinden. Entscheidend aber ist – und dies verbindet Rosenzweig mit Buber –, daß wir auf das geschenkte Wort und die geschenkte Liebe nur antworten können, indem wir hörend, sprechend, liebend zugehen auf den anderen Menschen; dies ist der wahre Sinn des Doppelgebots der Liebe, das Vermächtnis jener beiden Tafeln, die Moses vom Berg Sinai dem Volk Israels brachte.

Dies galt es vorweg zu erinnern, damit Rosenzweigs kritische Einwände gegenüber Buber und Ebner nicht als Kritik an der Ich-Du-Beziehung mißverstanden werden, sondern – so wie sie gemeint sind – als deren kritische Begrenzung und Einfügung in einen umfassenderen Zusammenhang existentiellen Philosophierens.

Gleich zu Beginn seines kritischen Kommentars zu *Ich und Du* schreibt Rosenzweig in einem Brief an Buber Mitte September 1922:

"Sie geben dem Ich-Du im Ich-Es einen Krüppel zum Gegner. Daß dieser Krüppel die moderne Welt regiert, ändert nichts daran, daß es ein Krüppel ist. *Dieses* Es haben Sie freilich leicht abführen. Aber es ist ja das falsche Es, das Produkt der großen Täuschung, in Europa keine 300 Jahre alt." (GS I, 824)

Die objektivistische Rationalität der neuzeitlichen Wissenschaften beherrscht zwar unbestreitbar unser Denken und Planen, aber deshalb darf es noch lange nicht der existentiellen Ich-Du-Beziehung gleichrangig als unaufhebbare Haltung des Menschen zur Welt nebengeordnet werden, wie dies Buber tut. Vor allem kann und darf im objektivistischen

---

<sup>26</sup> Siehe Reinhold Mayer, *Franz Rosenzweig. Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München 1973; Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, München 1985.

Ich-Es nicht unser existentielles Verhältnis zur kreatürlichen Natur aufgehen.

"Von dieser Verengung auf das Ich-Du (die Sie übrigens mit Ebner teilen) ergibt sich glaube ich alles andre. Sie, wie Ebner, werfen im Rausch der Entdeckerfreude alles andre (ganz wörtlich:) zu den Toten. *Es* ist aber nicht tot, obwohl der Tod ihm angehört; *Es* ist geschaffen. Weil aber von Ihnen *Es* mit dem allerdings toten 'Es'-'für'-'das'-Ich gleichgesetzt wird, so *müssen* Sie alles, was Sie nicht in dieses Tal des Todes hineinfallen lassen wollen, weil es eben zu lebendig ist, in das Reich des Grundwortes Ich-Du hineinheben, das dadurch ungeheuer erweitert werden muß." (GS I, 825)

In seiner eigenen Explikation des neuen existentiellen Denkens hatte demgegenüber Rosenzweig selber im zweiten Teil des *Stern der Erlösung* dem Kapitel "Offenbarung", in dem das Dialogische von Wort und Liebe zur Sprache kommt, das Kapitel "Schöpfung" vorausgeschickt, in dem er unser Verhältnis zum kreatürlichen Dasein, dem wir selber daseiend mit zugehören, entfaltet. Buber weist zwar auch auf eine besondere Beziehung zu bestimmten Pflanzen und vor allem zu einzelnen Tieren hin, aber er kann dies nur als quasi Ich-Du-Begegnung gegenüber uns besonders vertrauten Geschöpfen fassen, während es Rosenzweig um eine grundsätzlich existentielle Haltung unseres kreatürlichen Menschseins zu allen kreatürlichen Mitgeschöpfen geht, die aller sprachlich-mitmenschlichen Ich-Du-Beziehung grundlegend vorgelagert ist. In der Gemeinsamkeit geschöpflichen Daseins erfahren wir uns selber als natürlich daseiendes *Es*, das wie alles andere natürliche Dasein auch von einem anderen her ins Dasein gerufen ist. Diese existentielle Grunderfahrung nennt Rosenzweig die ER-Es-Beziehung. Aber noch eine weitere Dimension, die bei Buber und Ebner im Ich-Du-Bezug verschwindet, klagt Rosenzweig ein: die

## Dimension der uns Menschen gemeinsam aufgegebenen Gestaltung künftiger Geschichte:

"Mit Ihnen gesprochen: es gibt neben Ich-Du zwei ebenso wesenhafte Grundworte, in deren einen Hälfte sich jeweils ebenso sehr das ganze Wesen der anderen Hälfte hingibt wie bei Ich-Du. Von dem einen, dem Wort des 'Eingangs' sprach ich schon. Das Wort des 'Ausgangs' ... heißt: *Wir-Es* ... Das ist die zweite Weise, 'mit dem ganzen Wesen' Es zu sprechen ... (NB: in dem *Wir-Es* liegen die Antworten auf alle jene Probleme, die von der Philosophie in dem Pseudo-Grundwort Ich-Es zu beantworten gesucht werden.) Indem wir aber Es sagen, wird Es zu – ES. So daß nun folgende Reihe entsteht, in der Ich-Du die Mitte bilden muß, weil in diesem Paar das volle Gleichgewicht herrscht, indem Ich-Du sich in jedem Augenblick in ICH-Du und ebenso in jedem Augenblick in Ich-DU enthüllen kann:

ER-Es, Ich-Du, Wir-ES."

ICH-Du

Ich-DU

(GS I, 826)

Was Rosenzweig hier formelhaft verdichtet zusammenfaßt, hat er im dritten Kapitel des zweiten Teils seines Buches unter dem Titel "Erlösung" näher ausgeführt. Es geht hier darum, daß wir die uns von Gott geschenkte Liebe, die wir am kreatürlichen Dasein erfahren und die uns im zugesprochenen Wort offenbar wird, nur erwidern können, indem wir sie als tätige Liebe unseren Nächsten gegenüber erfüllen und verwirklichen.<sup>27</sup> Dadurch aber wird uns die noch ausstehende Geschichte zu einem nur in gemeinsamer Praxis einlösbaren Auftrag. Wo uns dieser unter Einschluß der Verantwortung der Natur gegenüber gelingt, wird uns die Welt zum verheißenen *Reich* – zum *Wir-ES*. Alle Probleme, die Buber unter dem Grundwort Ich-Es nur in der Form äußerlicher, wissenschaftlich-technischer Weltbeherrschung abhandelte,

---

<sup>27</sup> Siehe Dániel Bfiro, "Franz Rosenzweigs Kritik an Martin Bubers 'Ich und Du'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 689-696.

sind uns hier erst zur wahrhaften Bewältigung aufgegeben, nämlich als Gestaltung eines wirhaften gesellschaftlichen Zusammenlebens, von dem her auch die Natur nicht mehr nur zerstörerisch ausgebeutet, sondern in ihren natürlichen Kräften bewahrt wird.

Es kommt Rosenzweig in seiner kritischen Stellungnahme gegenüber Buber und Ebner darauf an, die Ich-Du-Beziehung einzubetten in den größeren Gesamtzusammenhang eines existentiellen Philosophierens, das auch das kreatürliche Dasein der Natur und das gemeinschaftliche Wir geschichtlichen Handelns mit umfaßt. Hierin ist Rosenzweigs Philosophie auch heute noch richtungsweisend.

### *III. Der Andere und die Wechselstiftung – Emmanuel Lévinas und Franz Fischer*

Erst in unseren Tagen bricht die Diskussion um das Problem des Anderen und die Logik der Menschlichkeit erneut auf. Sie wird herausgefordert durch zwei Denker, die das Problem der Beziehung zum Anderen in einer Radikalität wie nie zuvor zur Sprache zu bringen versuchen. Ich meine Emmanuel Lévinas mit seinen Studien zur Phänomenologie des Anderen sowie Franz Fischer mit seinen Entwürfen zu *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*.<sup>28</sup> Beide Denkansätze entstanden gleichzeitig, ohne Bezug aufeinander in den sechziger Jahren. Erst heute dringt ihre Herausforderung langsam in die philosophische Diskussion ein.

Beide versuchen sie, um philosophisch den Bezug zum Anderen als Anderen zur Sprache bringen zu können, bewußt die Form traditionellen Philosophierens zu durchbrechen, ja, sie scheuen nicht davor zurück, ihr Denken bis

---

<sup>28</sup> Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, hg. v. Michael Benedikt und Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985.



in äußerste Paradoxien voranzutreiben. Ihre Wege sind – bei aller Nähe im Anliegen – einander extrem entgegengesetzt, und doch kommen sie zu unglaublich verwandten Gleichnissen und Ausdrücken. In gewisser Weise wiederholt sich in ihren Denkansätzen – auf ungleich radikalerem philosophischem Niveau – Nähe und Gegensatz zwischen Ebner und Buber.

### 1. Emmanuel Lévinas – die phänomenologische Transzendierung der Phänomenologie

Das Denken von Emmanuel Lévinas kommt von der Phänomenologie Husserls und der frühen Daseinsanalytik Heideggers her. Das Thema des Anderen hat Lévinas schon früh beschäftigt – siehe: *Die Zeit und der Andere* (1948) –, jedoch erst nach seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (1961) gelingt Lévinas – wie er selber betont – der eigentliche methodologische Durchbruch zum Anderen.<sup>29</sup> Bereits der späte Husserl und einige aus seiner Schule haben versucht, die transzendental-phänomenologische Bewußtseinsanalyse auf Probleme der Intersubjektivität und der Sozialität hin auszuweiten,<sup>30</sup> doch was ihnen dabei allenfalls gelingt, sind Differenzierungen dialogischer und sozialer Phänomene als Gegenstände des erkennenden Bewußtseins. Grundsätzlich vermag die Phänomenologie von ihrer bewußtseinsanalytischen Methode her ihre transzendente "Egologie" auf den Anderen hin nicht zu durchbrechen.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere* (franz. 1948), Hamburg 1984; Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (franz. 1961), Freiburg/München 1987.

<sup>30</sup> Siehe hierzu Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*, Den Haag 1971.

<sup>31</sup> Siehe hierzu Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1964.

Die Phänomenologie kann allenfalls den Anderen als einen ausgezeichneten Gegenstand des transzendentalen Bewußtseins behandeln, niemals aber zum Anderen als Anderen vordringen.

Genau hier nun setzen die Denkbemühungen von Emmanuel Lévinas seit den sechziger Jahren an. Obwohl an der Phänomenologie grundsätzlich festhaltend, versucht er, sie am Problem der Bewußtseinstranszendenz der Anderheit des Anderen zu transzendieren, um im größten "Kampf und Schmerz um den Ausdruck"<sup>32</sup> das Unsagbare sagbar zu machen. Daraus erwächst das Paradoxe seiner gedanklichen und sprachlichen Anstrengungen, das Eigentümliche seiner Sprachschöpfungen, das Überraschende seiner Blickweisen – so vor allem in seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974).<sup>33</sup> Ich möchte hier vor allem im Rückgriff auf seine Studie *Die Spur des Anderen* (1963) versuchen, einige Grundlinien seiner Analyse der Transzendenz des Anderen nachzuzeichnen.

Wie gleichzeitig auch Franz Fischer setzt sich Emmanuel Lévinas kritisch von der Denkstruktur ab, wie sie in Hegels Dialektik zum Ausdruck kommt, aber auch der transzendentalen Phänomenologie Husserls zugrunde liegt. Die Hegelsche Dialektik des Im-Andern-zu-sich-selber-Kommens ist eine Bewegung des Denkens, die den Anderen nur als Widerpart benutzt, um über ihn zu sich selbst zurückzukehren. In gewisser Weise erfüllt sich in Hegels Dialektik, was das abendländische Denken als Erste Philosophie immer schon intendierte: ein das All der Welt begreifendes Bei-sich-Sein der Vernunft.

---

<sup>32</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialontologie*, Freiburg/München 1983, 319.

<sup>33</sup> Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (franz. 1974), Freiburg/München 1991; siehe Stephan Strasser, "Emmanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie", in: Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1987, 218-265.

"Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit ...; durch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewußtsein als es selbst wieder, es kehrt zu sich zurück."<sup>34</sup>

Aber bei noch genauerer Analyse unseres Bewußtseins, unseres Erlebens und Erfahrens finden wir Momente des Transzendierens, die sich dieser dialektischen Struktur der Rückkehr des Bewußtseins zu sich selbst versagen, wie beispielsweise das auf den Anderen gerichtete "Werk", das entgegengesetzt zu Heideggers selbstbezogenem "Sein zum Tode" sich geradezu als "Sein-für-das-Jenseits-meines-Todes" erweist.<sup>35</sup>

*"Radikal gedacht ist das Werk nämlich eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt ... wird das Werk bis zu Ende gedacht, dann verlangt es eine radikale Großmut des Selben, das im Werk auf das Andere zugeht. Es verlangt infolgedessen die Undankbarkeit des Anderen. Die Dankbarkeit wäre die Rückkehr der Bewegung zu ihrem Ursprung."*<sup>36</sup>

Die Schroffheit der letzten beiden Sätze, die uns zunächst irritiert – und die bereits die große Differenz zu Fischer markiert –, ist für Lévinas von entscheidender Wichtigkeit. Das Transzendieren, um das es ihm geht, muß eine "einseitige Bewegung" sein, ohne jegliches Schielen auf Heimkehr und auf Gegenseitigkeit. Odysseus' Heimkehr ist das Bild

---

<sup>34</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 211.

<sup>35</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 35. Zur Diskussion der Todesproblematik bei Heidegger und Rosenzweig siehe Werner Marx, "Die Bestimmung des Todes im 'Stern der Erlösung'", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 611-619.

<sup>36</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 215 f.

der dialektischen Struktur der abendländischen Philosophie. Die das Bewußtsein transzendierende Bewegung aber entspricht Abrahams Aufbruch in die Fremde, ohne Hoffnung auf Rückkehr für sich und seine Nachkommen. Nur solches Handeln, das "darauf verzichtet, den Erfolg seines Werks zu erleben", wird "gleichgültig gegen den [eigenen] Tod", "intendiert eine Zeit jenseits des Horizonts seiner Zeit",<sup>37</sup> ist bis zum Äußersten des sich Opfern für den Anderen bereit.

Von solch nicht-dialektischer Art ist auch das "Begehren des Anderen", das zu unterscheiden ist von dem Bedürfnis des Anderen um meiner selbst willen; im Begehren "verliert" sich das Selbst auf den Anderen hin. "Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst."<sup>38</sup>

Wie aber begegnet mir der Andere als Anderer jenseits des Erscheinungsbildes, das die Phänomenologie vom Anderen als meinem Bewußtseinsgegenüber zu differenzieren vermag? Wie vermag mich die Anderheit des Anderen zu erreichen? Der Andere begegnet mir – so betont Lévinas – unmittelbar "durch sich selbst", er tritt im "Antlitz" an uns heran.

"Seine Gegenwart besteht darin, auf uns zuzukommen, *einzutreten* ... Die Epiphanie des Antlitzes ist Heimsuchung."<sup>39</sup>

"Das Antlitz *tritt* in unsere Welt von einer absolut fremden Sphäre aus *ein*, d. h. genau, von einem Ab-soluten aus, das übrigens der eigentliche Name der fundamentalen Fremdheit ist."<sup>40</sup>

Unter "Antlitz" versteht Lévinas selbstverständlich nicht das bloße Erscheinungsbild des Gesichtes eines anderen Men-

---

<sup>37</sup> Ebd. 217.

<sup>38</sup> Ebd. 219.

<sup>39</sup> Ebd. 221.

<sup>40</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 41.

schen, aber auch nicht eine den Menschen unsichtbar umgebende Aura, sondern schlicht das Menschsein des Anderen, das uns unmittelbar anspricht, bevor der Andere auch nur ein Wort an uns gerichtet hat.

Nicht in irgendeiner Forderung, einem Rechtsanspruch, den der Andere unserer Freiheit gegenüber geltend machen könnte, sondern allein in der Nacktheit, der Schutzlosigkeit seines Daseins, seines Vor-uns-Tretens, wird uns das Antlitz des Anderen zum Gebot.

"So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot ... Das absolut Andere spiegelt sich nicht im Bewußtsein. Es widersteht dem Bewußtsein ... *Die Heimsuchung besteht darin*, sogar die Ichbezogenheit des Ich umzustürzen, das Antlitz entwaffnet die Intentionalität, die es anzielt."<sup>41</sup>

Wir sind hier wohl am erregendsten Punkt des Denkens von Emmanuel Lévinas angelangt, das erklärtermaßen die Ethik zur Ersten Philosophie erhebt, da hier der Grund alles ethischen Denkens und Handelns im Antlitz des Anderen aufgedeckt wird.

Alle bisherige Philosophie – wir haben es gerade auch bei Fichte unterstrichen gefunden – versuchte, die Ethik von der Freiheit des Ich her aufzubauen und über die Anerkennung der Freiheit der anderen Menschen die Selbsteinschränkung und Selbstverpflichtung zu begründen. Anders nun bei Lévinas – und hier besteht die große Parallele zu Fischer –: nicht in der eigenen Freiheit und nicht in der Allgemeinheit des Menschseins der anderen, sondern in der Einmaligkeit des Antlitzes des Anderen liegt die "Aufforderung zur Antwort", gründet unsere Verantwortung für den Anderen. Alle Sittlichkeit wurzelt im "Faktum der menschlichen Brüderlich-

---

<sup>41</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 223.

keit, die der Freiheit vorausgeht",<sup>42</sup> sie gründet darin, daß "vor dem Anderen ... das Ich unendlich verantwortlich" ist.<sup>43</sup> Auch die "Einzigkeit des Ich" rührt keineswegs vom Sichselber-Denken des Ich oder Seins her, sondern ersteht praktisch aus der Aufforderung des Antlitzes des Anderen, einer Aufforderung, der "niemand an meiner Stelle antworten kann".<sup>44</sup> Und gerade in dieser Hinsicht des sittlichen Gefordert-Seins und der Verantwortung für den Anderen, die sich je konkret nur an die Einzigkeit des Ich wendet, wird dieses zur "Geisel für alle ... Stellvertreter für alle infolge seiner Un austauschbarkeit selbst".<sup>45</sup>

"Niemand kann in sich selbst bleiben: die Menschlichkeit des Menschen, die Subjektivität, ist Verantwortung für die Anderen, eine äußerste Verwundbarkeit ... Es handelt sich um die Verantwortung für die Anderen, auf die hin die Bewegung des Auf-sichselbst-Zurückkommens umgeleitet ist ... Sich selbst fremd, besessen von den Anderen, un-ruhig, ist das Ich Geisel, Geisel gerade in seiner Rückbezogenheit eines Ich, das sich unablässig selbst verfehlt ...; diese Verantwortung, der sich das Ich nicht entziehen kann ..., sie bezeichnet so die Einzigkeit des Unersetzbaren."<sup>46</sup>

Nun bricht durch das Antlitz des Anderen letztlich die ganze Transzendenz in das Bewußtsein ein; denn das Antlitz des Anderen – so sehr es unmittelbar nichts anderes als den konkreten Anspruch des je Anderen meint – stellt als Gebot, als "Vorladung zur Verantwortung",<sup>47</sup> uns in eine größere "personale Ordnung", die im letzten auf eine "dritte Person",

---

<sup>42</sup> Ebd. 319.

<sup>43</sup> Ebd. 225.

<sup>44</sup> Ebd. 224.

<sup>45</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 82.

<sup>46</sup> Ebd. 100 f.

<sup>47</sup> Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg/München 1985, 254.

ein "Er" – wie Lévinas im Anschluß an Rosenzweig sagt – verweist, von dem her diese Ordnung und wir in ihr gestiftet sind. So leuchtet durch das Antlitz eine "Spur" von Ihm, der "Erheit".

*"Jenseits des Seins ist eine dritte Person, die nicht durch das Sich-Selbst, durch die Selbstheit definiert werden kann ... Das Jenseits, von dem das Antlitz herkommt, steht in der dritten Person. Das Pronomen 'Er' drückt die nicht ausdrückbare Unumkehrbarkeit dieses Jenseits aus ... Nur ein Wesen, das die Welt transzendiert – ein absolutes Wesen –, kann eine Spur hinterlassen. Die Spur ist die Anwesenheit dessen, was, eigentlich gesprochen ... immer schon vorübergegangen ist ... Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen 'An-ordnung' selbst liegt."*<sup>48</sup>

Durch das Antlitz des Anderen – so formuliert Lévinas – "fällt Gott in mein Denken ein",<sup>49</sup> aber er entzieht sich zugleich jeglichen Zugriffs, er gehört weder zur Immanenz meines Seins noch zur Welt des Seienden. Die Spur von sich, die er uns offenbart, leuchtet im Antlitz des Anderen. So kann sich auch nach Emmanuel Lévinas – ganz wie für Martin Buber und Franz Rosenzweig – die Beziehung zu Gott nur in der Hinwendung zum Nächsten, zum anderen Menschen bewähren:

*"Nach dem Bilde Gottes sein heißt ... sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität ... zeigt sich nur in seiner Spur ... Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten."*<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 41.

<sup>49</sup> Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 251.

<sup>50</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 235.

Das Fundament aller Ethik ist also für Lévinas in einer "personalen Ordnung" begründet, in die gestellt ich mich angesichts des Anderen vorfinde und die mir zwei unendlich einseitige Bewegungen abverlangt: die "Vorladung zur Verantwortung" vom Anderen her unmittelbar durch sein an mich gerichtetes Antlitz und meine Antwort als bedingungslose Zuwendung auf den Anderen hin, die keine Rückgabe fordern darf. Seine Grundgedanken zusammenfassend schreibt Emmanuel Lévinas in der Einleitung zu *Wenn Gott ins Denken einfällt* (1982):

"Wir meinen, daß die Idee-des-Unendlichen-in-mir – oder meine Beziehung zu Gott – mir in der Konkretheit meiner Beziehung zum anderen Menschen zukommt, in der Sozialität, die meine Verantwortung für den Nächsten ist: Verantwortung, die ich in keiner 'Erfahrung' vertraglich eingegangen bin, aber zu der das Antlitz des Anderen, aufgrund seiner Anderheit, aufgrund eben seiner Fremdheit, das Gebot spricht, *von dem man nicht weiß, woher es gekommen ist.*"<sup>51</sup>

Im Hinblick auf die erstaunliche Nähe, aber auch klare Differenz zu Franz Fischer möchte ich hier nochmals mit einem Zitat die Einseitigkeit der Bewegungen hervorheben, die Lévinas in allen Beziehungen des Anderen auf uns her und von uns auf den Andern hin herausstellt:

"Ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung oder Liebe zum Nächsten, die Liebe ohne Eros ist. Für-den-andern-Menschen und dadurch Zu-Gott!"<sup>52</sup>

Diese stark an Ferdinand Ebner erinnernde Aussage ist sicher auch der paradoxalen Ausgangsposition von Lévinas

---

<sup>51</sup> Emmanuel Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 18.

<sup>52</sup> Ebd. 20 f.



geschuldet, an der phänomenologischen Bewußtseinsanalyse festhalten und sie zugleich an der Transzendenz des Anderen überschreiten zu wollen. So kommt immer nur der Akt des Transzendierens in den Blick, ohne daß das Miteinander von Selbst und Anderem oder gar die Gemeinsamkeit des Wir innerhalb der Grenzen der Phänomenologie thematisiert werden könnten. Allerdings sollten wir es uns nicht zu leicht machen, darin nur eine methodologische Aporie zu sehen, steht doch dahinter vielmehr auch die existentielle Erfahrung von Auschwitz,<sup>53</sup> wo den Gequälten, Gefolterten, in den Tod Geschickten sogar dieses Letzte verweigert wurde, Antlitz sein zu dürfen. Hier im totalen Zusammenbrechen jeglicher mitmenschlicher Gegenseitigkeit blieb den Opfern nur noch das "Opfer", ins Unendliche hinaus, Mensch zu bleiben vor Gott.

## 2. Franz Fischer –

### Die Logik mitmenschlicher Gegenseitigkeit

Franz Fischer kommt – ähnlich wie Rosenzweig 40 Jahre vorher – von der Rezeption des Deutschen Idealismus und seiner immanenten Kritik her. Bereits in seinen frühen Studien zur *Philosophie des Sinnes von Sinn* (geschr. 1950-1956), *Die Erziehung des Gewissens* (geschr. 1955-1960) und *Darstellungen der Bildungskategorien* (geschr. 1958-1960)<sup>54</sup> arbeitet sich Fischer im Gegenzug zu Hegels Dialektik, in der das "Meinen" des Wirklichen schrittweise in das

---

<sup>53</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 61.

<sup>54</sup> Franz Fischer, *Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950-1956)*, hg. v. Erich Heintel, Kastellaun 1980; Franz Fischer, *Die Erziehung des Gewissens. Schriften und Entwürfe zur Ethik, Pädagogik, Politik und Hermeneutik*, hg. v. Josef Derbolav, Kastellaun 1979; Franz Fischer, *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften*, hg. v. Dietrich Benner und Wolfdietrich Schmied-Kowarzick, Kastellaun 1975.

"Sagen" des Wissens aufgehoben wird, zu einer negativen Dialektik durch, die die je im Sagen *gemeinte*, ungesagt vorausgesetzte Wirklichkeit aufdeckt, um uns so schrittweise deren praktischen Anspruch zu erschließen. Diese Arbeiten gehören meines Erachtens zu den bedeutendsten Studien immanenter Idealismus-Kritik – auch hierin den Arbeiten Rosenzweigs sehr verwandt.

Fischer bleibt aber bei diesen die Reflexionsstruktur des Idealismus in negativer Selbstkritik durchbrechenden frühen Studien nicht stehen, eben weil sie an den praktischen Anspruch der Wirklichkeit immer nur negativ heranzuführen, ohne diesen selbst positiv zur Sprache bringen zu können. Dies wird ihm zu Beginn der sechziger Jahre am Problem der Beziehung zum anderen Menschen bewußt. Das, was sich in der Begegnung zwischen zwei Menschen ereignet, vermag keine reflexiv auf sich zurückgewandte Bewußtseinsphilosophie oder Philosophie des Geistes zu erfassen. Daher versucht Fischer in den letzten zehn Jahren seiner allzu kurzen Schaffenszeit – er schied 1970 im Alter von 41 Jahren aus dem Leben – einen radikal von der idealistischen Dialektik unterschiedenen Weg zu beschreiten.

Wie Lévinas setzt sich auch Fischer vor allem von Hegels dialektischer Denkstruktur des Im-Andern-bei-sich-Seins ab:

"Die primitive Betrachtung unserer Dehnung erwuchs mir aus der Kritik am Begriff der Grenze in der Logik Hegels. Hegel definiert die Grenze durch den Verlauf der Idee, die sich zunächst selbst ihre Grenze setzt und dann von ihr auf sich zurückbezieht. In der Begrenzung negiert die Idee ihr Sein, setzt sich dadurch ihr Anderssein entgegen, negiert dann dieses als absolute Negation von sich selbst und setzt sich dadurch wieder mit ihrem Sein in eins."<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960-1970*, hg. v. Michael Benedikt und Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985, 80.

Anders aber als Emmanuel Lévinas zieht Franz Fischer daraus nicht die Konsequenz, jegliche Formen wechselseitiger Beziehungen aus seinem Denken zu verbannen und nur noch einseitige Bewegungen gelten zu lassen; ganz im Gegenteil: da der Fehler in Hegels Logik – oder allgemeiner gesagt: der Grundcharakter der reflexiven Dialektik – gerade darin liegt, daß der Andere als Anderer gar nicht erkannt und anerkannt, sondern nur als Mittel und Spiegelung für das eigene wissende Zu-sich-Kommen gebraucht wird, kann in der idealistischen Dialektik wahre Gegenseitigkeit überhaupt nicht zur Sprache kommen. Die Rückkehr zu sich selbst darf nicht als eine Beziehung der Gegenseitigkeit gedeutet werden. Wenn es uns aber nun um den Anderen als Anderen und unsere Beziehung zu ihm im eigentlichen Sinne geht, dann können wir nicht in der reflexiv, auf uns selbst zurückgebogenen Denkform verharren, sondern wir müssen eine Denkform entfalten, die gerade die positive Wechselbeziehung zwischen uns und dem Anderen zum Ausdruck bringt.

Diese positive Denkform als eine wechselseitige Bewegung auf den Anderen hin und vom Anderen her nennt Franz Fischer "Proflexion"; ihre sich gegen die Reflexion absetzende Entfaltung versucht er als "Logik der Menschlichkeit" zu entwickeln. Auf diese Weise erhält Fischer – ähnlich wie Martin Buber, aber in weitaus radikalerer philosophischer Strenge – in Proflexion und Reflexion zwei sich doppelnde Formen von Haltungen des Menschen zum Menschen, die er als "Grenzfälle" mitmenschlicher Erfahrung und Begegnung in ihren polar entgegengesetzten logischen Erscheinungsformen und den sich daraus ergebenden Konsequenzen durch alle Bereiche mitmenschlicher Bezüge durchzuspielen versucht.

Ich kann hier nicht auf den Reichtum der Problemfelder eingehen, die Fischer in immer neuen und erweiterten Entwürfen von 1960-1970 vorgelegt hat, sondern möchte

lediglich beispielhaft die Grundstruktur der Gegenüberstellung verdeutlichen, wie Fischer sie – auf Strophen verdichtet – in dem von ihm selbst noch veröffentlichten Büchlein *Proflexion und Reflexion* (1965) ausgearbeitet hat.<sup>56</sup> Bei den 13 mal 13 Strophen handelt es sich nicht etwa um lyrische Versuche Fischers, sondern um logische Problemmeditationen der Grenzfälle mitmenschlicher Grundsituationen – Die Hut, Die Saat, Der Tausch, Der Dienst, Die Arbeit, Das Spiel, Der Einfall, Die Weise, Der Bund, Die Stunde, Der Ort, Das Zeichen, Die Umwälzung –, die jeweils in ihrer proflexiven und reflexiven Logik einander konfrontiert werden. Die beiden ersten Strophen lauten:

[Proflexion]

1 "Wir sind ohne uns  
mit dem,  
der ohne sich  
mit uns ist.

2 "Wir vergessen uns aus uns  
und erahnen uns in dem,  
der sich aus sich vergißt  
und in uns erahnt.

[Reflexion]

Wir sind mit uns  
ohne den,  
der mit sich  
ohne uns ist."

Wir erinnern uns in uns  
und vergessen uns aus dem,  
der sich in sich erinnert  
und aus uns vergißt."<sup>57</sup>

Ich möchte hier nicht den erneuten Versuch einer kritischen Erörterung von Anliegen, Anspruch und Grenze des philoso-

---

<sup>56</sup> Franz Fischer, *Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft*, Ratingen 1965; aufgenommen und im folgenden zitiert nach Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960-1970*, hg. v. Michael Benedikt und Wolfgang W. Priglinger, Wien 1985, 348-453.

<sup>57</sup> Ebd. 357.

phischen Versuchs Fischers vorlegen,<sup>58</sup> sondern an dieser Stelle nur einige Punkte herausstellen, die mir für eine Gesprächsfindung mit dem so verwandten und zugleich so gegensätzlichen Ansatz von Lévinas sowie für unsere eigene Problemklärung darüberhinaus wichtig erscheinen.

In dem, was Fischer als Logik der Reflexion gegen die Proflexion abgrenzt, gibt es keinerlei Differenz zu Lévinas; auch Lévinas grenzt sich durchgängig in seinen Arbeiten von dieser Struktur des Selbstbezuges ab, wie sie in der ganzen abendländischen Philosophie dominant wirksam ist, in besonderer Weise aber – wenn auch sehr unterschiedlich – bei Fichte, Hegel, Husserl und Heidegger zum Ausdruck kommt. Beiden, Fischer und Lévinas, ist also die Abgrenzung von aller reflexiven, in sich selbst zurückkehrenden Philosophie gemeinsam, weil diese den Anderen als Anderen nicht zu erfassen vermag. Nähe und Differenz der Positionen von Fischer und Lévinas liegen also in dem, was Fischer Proflexion nennt. Nun wird jedem, der die Arbeiten von Lévinas und von Fischer liest, sofort die unglaubliche Affinität der Metaphern auffallen, in denen beide den Bezug zum Anderen zu benennen versuchen. Aber diese Affinität bezieht sich nur auf die erste Hälfte des Proflexionsverses, während die zweite Hälfte, die – wie Fischer sagt – den wechselweisen "Gegenlauf" ausdrückt, genau das ist, was zu denken Lévinas sich strikt untersagt. Um Gleichklang und Gegensatz besonders hervorzuheben, zitiere ich erneut zwei Verse der Proflexion – unter Ausklammerung ihrer reflexiven Gegenstücke –, da sie wie direkte Anspielungen an oder Antworten auf die gleichzeitig und unabhängig entstandenen Ausführungen von Lévinas erscheinen:

---

<sup>58</sup> Siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, "Fischers Gegenkonstruktion zur absoluten Reflexion bei Hegel", in: W. Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen/Kastellaun 1974, 157-188.

12 "Wir sterben aus uns  
und leben in dem,

der aus sich stirbt  
und in uns lebt."

[Gegenlauf]

13 "Wir geben uns preis  
und behüten den,

der sich preisgibt  
und uns behütet." <sup>59</sup>

Um das philosophische Problem, das in der Differenz der beiden Neuansätze zum Ausdruck kommt, noch deutlicher herauszuarbeiten, gilt es nochmals daran zu erinnern, daß für Lévinas Ethik in ihrer Radikalität als Erste Philosophie nur begründet werden kann, wenn die sie tragenden Bewegungen unendlich einseitig bleiben: als einfallende Heimsuchungen durch das Antlitz des Anderen, ohne jeden Grund im Selbst – etwa in Form von Einfühlung oder Mitleid, die ihren Ausgang im Selbst haben und sich gegenüber dem Anderen in seiner Anderheit gar nicht öffnen – und als unbedingte Hinwendung auf den Anderen hin ohne jegliche Forderung der Dankbarkeit, ohne Schielen auf eine Gegengabe, denn dadurch würde die in der grundlosen Verantwortung für den Anderen gründende Ethik im Keim erstickt.

Ohne Zweifel dürfen wir an diesen Grundfesten nicht rütteln, wenn wir nicht gleich wieder alles verlieren wollen, was wir durch Lévinas für eine Begründung der Ethik vom Anderen her und auf ihn hin gewonnen haben. Aber wir dürfen auch nicht übersehen, worauf Lévinas ja selber ausdrücklich hinweist, daß diese Ethik jede Gegenseitigkeit ausschließt.<sup>60</sup>

Um die Logik der Gegenseitigkeit der mitmenschlichen Beziehungen geht es nun aber gerade Franz Fischer – hierin ganz bewußt in der Tradition Martin Bubers stehend.

---

<sup>59</sup> Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 361.

<sup>60</sup> Siehe Emmanuel Lévinas, "Martin Buber und die Erkenntnistheorie", in: Paul Arthur Schlipp und Maurice Friedman (Hg.), *Martin Buber*, Stuttgart 1963, 119-134.

Zunächst sollten wir jedoch darauf achten, daß die beiden gegenläufigen Sätze in Fischers Versen der Proflexion kein Bedingungsgefüge aussprechen. Es wird nicht gesagt, *weil* der Andere sich mir hingibt, gebe ich mich ihm hin. Auch erfolgt hier nicht eine entsprechende Berechnung auf die Zukunft hin: ich gebe mich ihm hin, *damit* sich der Andere mir hingebe. Sondern im Grunde sind beide Seiten – gerade wie es Lévinas fordert – zwei unendliche einseitige Bewegungen, bedingungslos und ohne Forderung einer Gegengabe geben sie sich dem Anderen hin. Genau dies meint Fischer mit dem "Gegenlauf" der proflexiven Bewegungen im Gegensatz zum Umlauf der Reflexion, der sich an der Grenze zum Anderen nur abstößt, um zu sich selbst zurückzukehren.

Sagt also Fischer nur mit anderen Worten und in anderen Formen dasselbe wie Lévinas? Ja und Nein. Ja – insofern auch er kein Schielen auf Gegengaben kennt; jeder schenkt sich dem Anderen bedingungslos. Nein – da erst durch die Verknüpfung beider gegenläufigen Bewegungen das zur Sprache kommen kann, was Lévinas undenkbar erscheint, nämlich die "Wechselstiftung" mitmenschlicher Beziehungen. Das, was in der Begegnung zweier Menschen im Gespräch, in der Liebe, in der Freundschaft, in der Ehe, ja in allen Formen mitmenschlicher Beziehungen entsteht – Buber sprach in diesem Zusammenhang vom "Zwischen" der "Mutualität" –, kann allererst durch die von Fischer entworfene Logik der Gegenseitigkeit thematisiert werden. Nochmals: nirgends geht es in diesen gegenläufigen Bewegungen der Proflexion darum, eine Gegengabe einzuklagen. Wo eine Gegengabe eingeklagt wird, ist die wechselseitige Beziehung bereits zerstört: Sondern es geht um das Neue und Einmalige der "Wechselstiftung" in all diesen mitmenschlichen Beziehungen. Blieben die unendlich einseitigen Bewegungen im Sinne von Lévinas ohne Verknüpfung, so wäre im Grunde jegliche Begegnung mit dem Anderen, ja

sogar jegliche Verständigung mit dem Anderen ausgeschlossen; der Andere bleibt dann – wie es Lévinas selber formuliert – eine "Epiphanie"; eine konkrete Begegnung mit ihm kann nicht stattfinden.

Da es Franz Fischer um die Logik der Gegenseitigkeit geht, vermag er vor allem in seinen letzten Arbeiten die Enge der bloßen Ich-Du-Beziehung, wie sie bei Ebner und Buber dominant waren, aber letztlich auch bei Lévinas vorherrschen, auf die weiteren Weisen des Wir und Ihr von Gemeinschaften zu überschreiten. Auf die Wechselstiftung in ihrer menschheitlichen Perspektive bezogen, wie sie zunächst am Verhältnis zur Nachkommenschaft deutlich wird, führt Franz Fischer im "Gesetz des Menschentums" aus:

"Das Leben des Menschen, sowohl als einzelner wie als Masse, ist das Leben zwischen Geburt und Tod. Das Leben des einzelnen und das Leben der Masse vollzieht sich im Augenblick zwischen der Rückschau auf die Abkunft und der Vorschau auf die Zukunft ... Die Schwierigkeit dieses Gedankenganges liegt darin, daß wir zunächst in einer Zeitlinie leben und uns wohl vorstellen können, daß von der Geburt her gesehen wir näher durch das Ich und ferner durch das Wir auf die Abkunft gerichtet sind. Es läßt sich auch vorstellen, daß wir auf die Zukunft hin gesehen und damit auf den Tod mit dem Du und dem Ihr unserer Nachkommen zusammenhängen. Dabei freilich sind Du und Ihr einfacher betrachtet nur das Du und das Ihr unserer Nachkommen, also derer, die nach unserem Tod leben werden. Wenn diese Zeitlinie in einen Augenblick zusammengezogen wird, dann erscheint uns das Du und das Ihr nicht erst als Du und Ihr der Nachkommenschaft, sondern als Du und Ihr eines jeden Setzungsvorganges, in dem sich die Wechselstiftung vollzieht."<sup>61</sup>

Um diesen Abschnitt in seinen Nuancen zu explizieren, müßten wir weiter ausholen, als es hier geschehen kann;

---

<sup>61</sup> Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 523 f.



worauf es an dieser Stelle allein ankommt, ist die Ausweitung der Logik der Gegenseitigkeit auf die größeren Zusammenhänge und Perspektiven gesellschaftlicher, ja menschheitlicher Beziehungen. Menschheitsgeschichtlich betrachtet ist dies einerseits die Gemeinschaft unserer Abkunft und andererseits die Gemeinschaft unserer Nachkommenschaft, auf die wir uns in unterschiedlicher Weise zurückbeziehen oder vorausentwerfen. Etwas ungewohnt sind uns dabei die von Fischer eingeführten Benennungen von "Wir" und "Ihr", wobei das Wir – wie das Ich – das selbstbezogene Abschließen meint, während das Ihr – wie das Du – für die selbstlose Hinwendung steht. Die gegensätzlichen Beziehungsformen von Wir und Ihr sind aber nicht nur auf die Menschheitsgeschichte bezogen, sondern auch auf das gleichzeitige Zusammenleben von Gesellschaften. Auf beides bezogen läßt sich zeigen, wie 'Wir' in den heutigen Industrienationen aus ökonomischem Eigeninteresse auf Kosten des 'Ihr' der Dritten Welt und ebenso des 'Ihr' der eigenen Nachkommenschaft leben. Dementgegen gilt es, Gemeinschaftsformen auf das Ihr der ausgebeuteten Völker und das Ihr der Nachkommenschaft zu entwerfen, wozu Fischer immerhin die Konturen ihrer Problemstellung in der proflexiven Logik der Menschlichkeit angedeutet hat.<sup>62</sup>

In einer seiner letzten Arbeiten zur "Friedensforschung" (1969) versucht Franz Fischer sogar, sehr konkrete Konsequenzen aus der Gegenüberstellung der proflexiven Logik der Menschlichkeit und der Reflexion zu ziehen. Indem ich hier die ersten Sätze daraus zitiere, geht es mir nicht darum, Fischers Entwurf zur Friedensforschung zu diskutieren, was ohne eingehende Darstellung des Gesamtzusammenhanges nicht gelingen könnte, sondern darum, hier nochmals den

---

<sup>62</sup> Siehe Michael Benedikt, "Das Ende der idealistischen Philosophie und der Übergang von der Dialogphilosophie zur Gesellschaftsethik", in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, 697-712.

entscheidenden Stellenwert des Problems der Gegenseitigkeit für Franz Fischer hervorzuheben.

"Wenn wir von Friedensforschung sprechen, dann fragen wir nach den Bedingungen des Friedens. Wir tun es in der Bereitschaft zum Frieden und damit im Zusammenhang derer, denen es darum geht, Frieden zu erschaffen und also Vorurteile zu überwinden, die dem Frieden entgegenstehen. Der Frieden ruht auf der Wechselseitigkeit, in der wir aus uns in dem ersind, der aus sich in uns erist. Der Krieg basiert auf der Verneinung der Wechselseitigkeit, in der wir aus dem in uns versind, der aus uns in sich verist."<sup>63</sup>

Wenn wir abschließend noch auf die Gottesfrage eingehen, so scheint mir hier die Differenz zu Lévinas mehr in der unterschiedlichen Sprache und der schärferen Abgrenzung von der orthodoxen Theologie als im Aussagegehalt zu liegen. Entschieden lehnt Fischer – wie Buber – es ab, Gott außerhalb der proflexiven Wechselstiftung des Menschentums, die aber keineswegs reflexive Verabsolutierung des Menschen ist, an einen "dritten Ort" zu versetzen. Was Fischer hier als "dritten Ort" abwehrt, ist aber nicht das, was Lévinas als "dritte Person" versteht, sondern ist die Verdinglichung Gottes, die verhindert, daß sich Gott im sinnstiftenden Geschehen der Proflexion selbst ereignen kann.<sup>64</sup> Einen Gedanken und eine Formulierung Martin Bubers aufnehmend<sup>65</sup> und radikalierend, sagt Fischer in einem die Gedankenbewegungen von Proflexion und Reflexion durchbrechenden "Bekenntnis":

"Der von uns reine und von uns erfüllte Mensch stellt im von uns reinen Menschen Gott als Gott vor und gibt im von uns erfüllten Menschen, den Menschen als Menschen wieder ... Gott ist als

---

<sup>63</sup> Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 591.

<sup>64</sup> Ebd. 527.

<sup>65</sup> Martin Buber, *Ich und Du*, 86.

Menschenvater das, was der Menschsohn ist, und der Menschensohn ist als Gottessohn das, was Gott ist."<sup>66</sup>

Von dieser proflexiv Gott-gerichteten mitmenschlichen Bewährung des Menschen erhofft sich Franz Fischer – wie er in "Die Wendung" ausführt – die Überwindung jenes selbstbezogenen reflexiven Denkens, das Auschwitz zuliess.<sup>67</sup> Insofern beabsichtigt Fischer mit seiner geradezu penetrant wiederholenden Gegenüberstellung der logischen Strukturen von Proflexion und Reflexion keineswegs, nur mögliche Grenzfälle des Menschseins darzulegen, dies wäre eine selbst wieder reflexive Lesart seines Versuchs, sondern er will uns vor eine Entscheidung stellen, will uns 'nötigen' einzusehen, daß wir selbst unausweichlich vor die Entscheidung für oder gegen den Anderen gestellt sind. Wo wir uns auf eine solche proflexive Lesart der problem-logischen Meditationen Fischers einlassen, bieten sie sich als "Handreichungen" zur "Einübung" proflexiver Wendungen an, vom Anderen her und auf ihn hin zu denken und zu handeln.

#### *IV. Schlußbemerkung – erneute Erinnerung an Franz Rosenzweig in kritischer Absicht*

Zunächst scheint mir, haben wir Franz Rosenzweigs kritische Eingrenzung der Ich-Du-Beziehung bei Martin Buber und Ferdinand Ebner zu erneuern. Auch Emmanuel Lévinas und Franz Fischer werfen sich in ihrer "Entdeckerfreude", den Durchbruch zum Anderen gefunden zu haben, mit einer geradezu beängstigenden Ausschließlichkeit auf den Bezug zum Anderen, um von daher die ganze Philosophie zu erneuern.

---

<sup>66</sup> Franz Fischer, *Proflexion – Logik der Menschlichkeit*, 473.

<sup>67</sup> Ebd. 529.

Wo bleibt – so müssen wir insbesondere Franz Fischer fragen – in der Logik der Menschlichkeit der Bezug zur Natur in ihrer Kreatürlichkeit.<sup>68</sup> Daß die Natur im reflexiven "Umlauf" nicht in ihrer Kreatürlichkeit, sondern immer nur als Objekt technischen Erkenntnisinteresses vorkommen kann, ist seit Schellings Fichte-Kritik von 1806 philosophisch grundsätzlich herausgearbeitet. Nun kommt aber in Fischers proflexiver Logik der Menschlichkeit die Natur ebenfalls nicht vor – und dies verweist meines Erachtens auf eine prinzipielle Begrenztheit dieses Neuansatzes. Die Stärke von Lévinas' und Fischers Denken liegt in der Neukonstitution einer Ethik, die vom Anderen her und auf ihn hin begründet ist, aber es wäre übertrieben zu glauben, mit diesem Neuansatz bereits alle Probleme der Philosophie gelöst zu haben. Auf das Naturproblem bezogen möchte ich hier wenigstens an die ebenfalls in jener Zeit entstandenen Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty zur Phänomenologie der Leiblichkeit und ihrer Eingebettetheit in die Natur sowie auf Ernst Blochs Perspektive einer Allianz von Mensch und Natur erinnern.<sup>69</sup>

Ebenso – und dieser Einwand richtet sich vor allem gegen Emmanuel Lévinas – müssen wir mit Rosenzweig fragen, wo denn der Wir-Horizont einer Gesellschaftsethik bleibt.<sup>70</sup> Bei Emmanuel Lévinas ist es sicherlich das paradoxe Festhalten an der Phänomenologie noch im Versuch ihrer Überwindung, das verhindert, daß über das unmittelbare

---

<sup>68</sup> Bei Emmanuel Lévinas gibt es wenigstens, wenn auch sehr rudimentäre Ansatzpunkte ihrer Einbeziehung. Siehe dazu Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 326.

<sup>69</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986; Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a. M. 1972.

<sup>70</sup> In Franz Fischers späten Entwürfen finden wir erste Schritte in diese Richtung – so in den verschiedenen Entwürfen zu einer "Dialektik der Gesellschaft" und zum "Gesetz des Menschentums".

Ansichtigwerden des Anderen hinaus auch noch eine Perspektive geschichtlicher Praxis mit den Anderen ins Blickfeld kommen kann. Aber grundsätzlicher noch fehlt in beiden Ansätzen die Einsicht, daß es im Hinblick auf eine menscheitsgeschichtliche Gesellschaftsphilosophie nicht nur der ethischen Perspektive bedarf, sondern auch einer kritischen Analyse der herrschenden Kräfte der Gegenwart, die ihr hemmend im Wege stehen, wie dies Karl Marx in seinen Arbeiten zur Kritik der politischen Ökonomie vorgelegt hat. Im Anschluß an Marx haben diese geschichtliche Perspektive gesellschaftlicher Praxis vor allem Georg Lukács in den zwanziger Jahren und Henri Lefebvre in seinen Arbeiten in den sechziger und siebziger Jahren in einer Eindringlichkeit fortgeführt,<sup>71</sup> hinter die wir nicht zurückfallen dürfen, wenn es uns um eine Gesellschaftsethik im Horizont der Menschheitsgeschichte geht.

Doch noch eine letzte kritische Eingrenzung des Neuansatzes von Lévinas und Fischer möchte ich von Rosenzweig her anmerken. Beide – Lévinas und Fischer – vergessen im letzten, ihre philosophischen Entwürfe selber nochmals einer kritischen Selbstbegrenzung auf die uns aufgegebenen Praxis hin zu untersuchen. Da sie dies unterlassen, verfallen ihre Entwürfe in paradoxer Weise dem von ihnen kritisierten Reflexionssystem.

Um das, was ich hiermit meine, deutlicher zu machen, möchte ich nochmals auf Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* eingehen. Rosenzweig beschließt dies Buch mit einem Schlußabschnitt, der mit "Tor" überschrieben ist und dessen letzte Worte lauten: "Ins Leben!" Was er mit diesem Schlußabschnitt intendiert, hat er in der Abhandlung "Das neue Denken" (1925) nochmals ausdrücklich erläutert:

---

<sup>71</sup> Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied/Berlin 1970; Henri Lefebvre, *Metaphilosophie. Prolegomena*, Frankfurt a. M. 1975.

"Hier schließt das Buch, denn was nun noch kommt, ist schon jenseits des Buchs, 'Tor' aus ihm heraus ... – Aufhören des Buchs. Ein Aufhören, das zugleich ein Anfang ist und eine Mitte: Hineintreten mitten in den Alltag des Lebens ... Das Buch ist kein erreichtes Ziel, auch kein vorläufiges. Es muß selber verantwortet werden ... Diese Verantwortung geschieht am Alltag des Lebens. Nur um ihn als All-Tag zu erkennen und zu leben, mußte der Lebenstag des All durchmessen werden." (*Kl. Schr.*, 396 f.)

Was Rosenzweig hiermit unterstreicht, ist, daß die Philosophie, auch die existentiellste und konkreteste Philosophie, nicht an die Stelle des Lebens und der Praxis treten kann. Im Gegenteil, gerade die Philosophie, die den Menschen in seinem existentiellen Betroffensein erreichen will, hat sich als gesagte, als geschriebene zurückzunehmen, um der Bewährung in der Praxis, im täglichen Leben, Raum zu geben. Diese Selbstbegrenzung der Philosophie ist keine Verneinung der Philosophie, denn ihr fällt unaufgebar die Aufgabe der Orientierung der Praxis zu, sie hat Hinführung zur gelebten Bewährung der Praxis zu sein. Aber gerade deshalb ist die an ihr selbst noch sichtbar zu machende Selbstbegrenzung gegenüber dem Vollbringen der Praxis von so entscheidender Bedeutung, nur so vermag sie, sich in die Praxis aufzuheben und zu verwirklichen. Was Franz Rosenzweig hier ausspricht, ist die bewußte Erneuerung dessen, was Platon in all seinen Dialogen mit der Verweigerung eines aussagbaren Ergebnisses intendierte, denn nur dadurch kann das in den Gesprächen in Gang gesetzte Suchen nach dem, was sittliche Praxis ist, von uns praktisch aufgenommen und bewährt werden.

Ich werfe Lévinas und Fischer keineswegs vor, daß es ihnen nur um die Philosophie als Philosophie gehe; selbstverständlich intendieren ihre Neuansätze mitmenschlicher Ethik deren Bewährung in der Praxis, selbstverständlich werden sie diese Bewährung je für sich versucht haben. Was ich ihren Ansätzen vorhalte, ist, daß sie die Selbstbegrenzung

der philosophischen Aussage gegenüber der nur vollbringbaren Praxis nicht selbst noch aussagen.

Mich fasziniert Emmanuel Lévinas' Anliegen, die Ethik als Erste Philosophie auszuweisen; aber ich frage mich, ob nicht gerade eine solche grundlegende Ethik an sich selbst demonstrieren müßte, daß sie dem Primat der Praxis untersteht. Ich will Lévinas' "Kampf und Schmerz um den Ausdruck",<sup>72</sup> den Anderen als Anderen zur Sprache zu bringen, keineswegs geringschätzen, aber aller sprachlicher Ausdruck, der die Hinwendung zum Anderen umschreibt, ist doch nur Rede über den Anderen und nicht die Hinwendung zum Anderen selbst. Gerade von dieser negativen Differenz der Philosophie zur Praxis sollte eine Ethik, die sich unter den Primat der Praxis gestellt weiß, auch sprechen.

Ähnliches gilt für die Logik der Menschlichkeit von Franz Fischer. Hier empfinde ich das Fehlen der philosophischen Selbstbegrenzung in seinem Spätwerk noch schmerzlicher und tragischer. Es waren einige von Fischers früheren Arbeiten, die mich entscheidend anstießen, auf die grundlegende Differenz zwischen aller Rede von der Praxis und dem "Vollbringen" der Praxis selbst zu achten.<sup>73</sup> Franz Fischers spätere Philosophie der Logik der Menschlichkeit versucht, diese Differenz zu umgehen, indem sie zwei Weisen der Menschlichkeit als Grenzfälle bis hin zur letzten Konsequenz von Frieden und Krieg, von aufbauender Zukunft und zerstörendem Verhängnis darlegt und schließlich uns eine "Entscheidung" abverlangt. Aber bis in die letzten Sätze hinein, die von uns eine Entscheidung fordern und in einem "Bekenntnis" gipfeln, bleibt Fischer – im "Rausch der Entdeckerfreude" (Rosenzweig) – im Sagen der Logik der Menschlichkeit, ohne daß er eine Möglichkeit findet, dieses Sagen gegenüber dem aufgegebenen Vollbrin-

---

<sup>72</sup> Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 319.

<sup>73</sup> Siehe dazu Franz Fischer, *Philosophie des Sinnes von Sinn*, 62-82.

gen zu begrenzen. Obwohl sicherlich das, was Fischer "Proflexion" nennt, prägnanter als alle vorhergehende Philosophie die Logik des Dialogs, des dialogischen Sprechens und Handelns, entfaltet, verhält sich sein Spätwerk dem Leser gegenüber, den er doch ansprechen und erreichen will, extrem undialogisch, eben weil sich die Explikation der Logik des Dialogs – unbeabsichtigt – an die Stelle des zu vollbringenden Dialogs schiebt.

Mit diesem kritischen Einwand möchte ich keineswegs die Neuansätze von Emmanuel Lévinas und Franz Fischer abtun oder mich gar einer intensiveren Rezeption in den Weg stellen. Im Gegenteil: beide Ansätze gehören zu den tiefsten Problemmeditationen in bezug auf die "Epiphanie des Anderen" und die "Logik der Begegnung", vieles harrt hier noch der näheren Entdeckung und Explikation, wobei mir ihre wechselseitige Konfrontation besonders fruchtbar erscheint, um sie in all ihren nuancierten Implikationen zum Sprechen zu bringen. Aber mit Franz Rosenzweig und dem jungen Franz Fischer möchte ich doch an dem kritischen Einwand festhalten, daß es die Aufgabe der Philosophie sein muß – als ethische zumal – sich als Philosophie aufzuheben, damit sie sich in die gelebte Praxis hinein verwirklichen könne.